

Gleichgesinnten vermittelt. Sie kann und darf sich jedoch nie an Gottes Stelle setzen, aus welchen Gründen auch immer.

STEPHANUS PFÜRTNER

geboren am 23. November 1922 in Danzig, Dominikaner, er studierte an den Universitäten von Breslau und Kiel, an der

Theologischen Hochschule von Walberberg, an der Universität Fribourg und in Rom, ist Doktor der Theologie, Professor für Moralthologie an der Universität Fribourg. Er veröffentlichte u. a.: *Triebleben und sittliche Vollendung* (Fribourg 1958), *Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung* (Heidelberg 1961).

Yves Congar Erneuerung des Geistes und Reform der Institution

«Institution» ist ein ziemlich ungenauer Begriff, der eine Vielzahl von Definitionen zuläßt. Abgeleitet vom lateinischen *instituere, statuere, stare* und weiter vom griechischen *istanai (ιστάσαι)* = einsetzen, errichten, aufstellen, bezeichnet es gemeinhin eine bestimmte, relativ beständige Struktur, die, aus einem höheren Willen – und nicht einfach aus der Natur der Sache selbst – hervorgehend, einem bestimmten Ziel oder Zweck entspricht, in der der einzelne das Modell für sein Verhalten und die Richtungsweisung für seine Rolle innerhalb der Gruppe findet. So sind das Apostolat, die Kirche selbst, die Sakramente Institutionen, die aus einem «instituirenden» göttlichen Willen hervorgehen, deren historische Formen, also die Strukturen, dagegen durch wiederholtes menschliches Tätigwerden gebildet worden sind. Die religiösen Orden, die Abgrenzungen der Diözesen, die Organisation der Ämter und Würden, die kirchlichen Schulen und Hospitäler sind alle kirchlich «instituiert». Die Offenbarung ist göttliche Institution, doch die dogmatischen Formeln und mehr noch die Verkündigung, die Unterweisung des ordentlichen Lehramtes, die Dogmatiken und die theologischen Schulen und Systeme sind kirchlich-menschliche Ausdrucksformen dieser Offenbarung.

In jeder Gesellschaft gibt es Spannungen zwischen den überkommenen Formen, Institutionen und Strukturen auf der einen und der freien Bewegung des Geistes auf der anderen Seite. Denn der Geist erfindet und ersinnt unaufhörlich neu, und

der ständige Vorstoß in das noch nicht Dagewesene der Geschichte bringt eine nicht minder beständige Infragestellung der überkommenen Formen mit sich. Das zeigt sich in gleicher Weise für die Gesellschaft «Kirche». Es gibt für sie sogar spezifische Gründe, die daher rühren, daß die Kirche, so sehr sie auch eine historische und eine menschliche Gegebenheit ist, keine rein menschliche Gesellschaft darstellt. Dieser Umstand wird vor allem auf zweierlei Weise wirksam: 1. Die Kirche hat eine Wahrheit, die sie nicht in Freiheit sich selbst gibt, sondern die ihr von Gott zuwächst: sei es in ihrem Ursprung, in den Modellen, die für sie das Alte Testament, die Menschwerdung des leidenden Gottesknechtes darstellen oder die «ecclesia primitiva», ihr ständiger Bezugspunkt, wenn sie auch von allen Reformern stark idealisiert sein mag – sei es in ihrem Ziel. Dieses Ziel ist ihr nicht so bekannt, wie ein konkretes Projekt bekannt sein könnte, aber es existiert; Gott ruft sie dorthin, sie soll sich auf dieses Ziel hin ausspannen. Doch steht er nicht allein hinter der Kirche bei ihrem Ursprung, er steht auch vor ihr und ruft sie, sein Reich zu bereiten und vorwegzunehmen. Das Bewußtsein des nie überwundenen Abstandes zwischen der historischen Kirche und ihrer Wahrheit, zwischen ihrem Alpha und ihrem Omega, bildet die große Quelle für alle Reformbewegungen. Es begründet das Bewußtsein der Geschichtlichkeit und somit der Relativität der Realisationsformen oder Institution. Es gibt keine Ekklesiologie, die darauf verzichten könnte, die unreduzierbare Dualität dessen, was tatsächlich vorhanden ist, und der Wahrheit dessen, was vorhanden sein müßte, als konstituierende Gegebenheit zu akzeptieren. Nicht alle Nachkommen Abrahams sind wahre Söhne Abrahams (vgl. Röm 9,7), das Volk kann ein «Nicht-Volk» sein (Os 1,9); es gibt viele, die drinnen zu sein scheinen, in Wirklichkeit aber draußen sind (vgl. Augustinus).

2. Inneres Prinzip der Einheit und des Lebens der Kirche ist die Person des Heiligen Geistes (diese Feststellung muß gebührend berücksichtigt

werden, sei es durch die Kategorie der Appropriation oder auf andere Weise). Nun trifft es aber zu, daß der Geist im Verhältnis zu Christus, was den Inhalt des Werkes betrifft, das er betreibt, keine Eigenständigkeit besitzt (vgl. Jo 16, 13–15), aber auch, daß er in der Verwirklichung dieses Werkes die Gnade und somit die Freiheit, das Ereignis ist. Man kann nicht das Ereignis zur Institution in Gegensatz stellen, ebensowenig aber es darauf reduzieren. Das aber ist unbestreitbar die Tendenz der beherrschenden Ekklesiologie der Jahrhunderte des Antiprotestantismus und der krampfhaften Behauptung der Autorität (19. Jahrhundert) gewesen, welcher Art auch das wirkliche Leben der Kirche gewesen sein mag, das diese Ekklesiologie auf eine recht inadäquate Weise wiedergab. Wir könnten Dutzende von Belegen zitieren, in denen der Heilige Geist zur Rolle eines Garanten der Institutionen der Hierarchie, der Sakramente oder des Lehramtes degradiert ist. Dabei ist der Geist nach dem so tiefen Wort von Hans Urs von Balthasar, «der Unbekannte jenseits des Wortes»¹. Die Kirche geht nicht allein von der Sendung des Wortes aus, die, zumindest was ihr Wesen betrifft, eine bestimmte Form von Glauben, Sakramenten und Amt in die Welt gesetzt hat. Sie geht auch aus von einer zweiten Sendung: der Sendung des Geistes, der das ein für allemal von Christus vollendete Werk unaufhörlich voranträgt in das noch nicht Dagewesene der Geschichte, und der daher unaufhörlich Menschen erweckt und belebt, indem er die Kirche ständig verjüngt (vgl. Irenäus).

Seit Paulus (Röm 12, 2; Eph 4, 23) hat man in der Kirche ständig die Erneuerung des Lebens durch eine Wandlung des Geistes gepredigt. Das Thema «Reform», das so grundlegend, so mit dem gesamten Leben der Kirche verknüpft ist, daß der «Textus emendatus» der «Lex Ecclesiae Fundamentalis» von 1971 ihm einen Platz geschaffen hat (can. 2 § 4), ist zuerst von den Vätern und der Liturgie als ein Thema christlicher Anthropologie behandelt worden.² Es ging dabei im wesentlichen um die Erneuerung des Menschen zur Gottähnlichkeit, die die Sünde ihn verlieren lassen hatte. «Intus reformari» – das ist das Werk der erlösenden Menschwerdung in uns. Hier liegt ein ganzes Kapitel christlicher «Spiritualität», das heißt Leben nach dem Geist, ein Kapitel, dessen Wahrheitsgehalt heute noch aktuell ist. Das ist die Verkündigung der *metanoia* (μετάνοια) mit ihrer hohen Zeit während der Quadragesima. Wenn man die Selbst-Erneuerung nach den Grundsätzen des Evangeliums und der *sequela Christi* ernst nimmt,

so kann das sehr weit führen. Schließlich hat Franz von Assisi nichts anderes getan als das.

Und doch genügt das nicht.

Man kann zunächst feststellen, daß die bedingungslosen Verfechter der Autorität, wenn nicht überhaupt des status quo, mit Vorliebe das Thema in der Weise formuliert haben: Erneuert euch selbst, moralisch und geistig, und alles wird gut; die brennendsten Probleme werden gelöst.³ Zweifellos kann man auch hier ein Beispiel für eine unter den katholischen Christen, zumindest bis zu ihrem noch nicht sehr lange zurückliegenden Erwachen des Verständnisses für die politischen Dimensionen der Dinge und der Bedingungen für ein echtes Wirksamwerden, erkennen: eine Tendenz, nur den moralischen Aspekt der Probleme zu sehen oder vielmehr den Teil ihres moralischen Aspektes, der die Intentionen und ihre Reinheit betraf. Doch hat die Geschichte hier bereits einige aufschlußreiche Lehren erteilt. Starke und in ihren Absichten reine Reformströmungen sind nicht zu einer größeren Wirksamkeit gelangt, da sie allzu sehr in den spirituellen und privaten Bereichen steckengeblieben sind: die Bewegung der «Gottesfreunde» in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts; die wenn auch sehr einflußreiche Bewegung der Devotio moderna und der Brüder des gemeinsamen Lebens im letzten Drittel desselben Jahrhunderts. Eine im ersten Falle begrenzte, im zweiten umfassendere geistige Erneuerung hat keine durchgreifende Wirkung auf die Institutionen im Sinne ihrer so notwendigen Erneuerung ausgeübt.

Die Institutionen haben ihr eigenes Gewicht, ihre Dichte, ihre Beständigkeit. Selbst die der Kirche sind auch abhängig von der Gesamtgesellschaft. Das wissen die Bewegungen des politischen Engagements derjenigen Christen sehr wohl, die von der Revolution in der Gesellschaft eine grundlegende Änderung in den Strukturen der Kirche erwarten. Man kann den Einfluß nicht verkennen, den die politischen und die soziale Gesamtsituation auf die Autoritätsidee und die konkrete Ordnung im Leben der Kirche ausgeübt haben. Es konnte nicht ungestraft bleiben, daß der hl. Leo seine Theologie der päpstlichen Gewalt vom Begriffe des *principatus* aus formuliert hat. Es liegt klar auf der Hand, daß die absolutistischen und zentralistischen Ideen, die typisch sind für die monarchische Gewaltausübung im 16. Jahrhundert und später im 19. (diesmal unter der Schreckensvorstellung von der drohenden Revolution und der unabweislichen Notwendigkeit, die Autorität zu stärken), sich in der Ekklesiologie der be-

treffenden Epochen widergespiegelt haben. Zweifellos haben auf der anderen Seite auch rein spirituelle Geisteshaltungen ihre Auswirkungen auf die sozialen Strukturen gehabt: So stellte Franziskus, indem er den Eid und den Gebrauch der Waffen ablehnte, die sozialen Strukturen seiner Zeit in Frage. Die Pilgerväter und andere aus Gewissensgründen Ausgewanderten haben maßgeblich dazu beigetragen, den Geist der Vereinigten Staaten zu bestimmen. Das zeigt, daß auch das geistige Element als solches seine Wirksamkeit besitzt. Es ist unerläßlich, aber es ist und genügt allein nicht. Es gibt in der Tat eine eigene Dichte der unpersönlichen und kollektiven Strukturen, bis zu denen man vorstoßen muß, andernfalls erschöpfen sich die hochherzigsten Reformabsichten darin, daß man ununterbrochen neue Bemühungen unternimmt, welche die weiter bestehenden, ihnen zuwiderlaufenden Strukturen zu einer halben Unwirksamkeit verurteilen würden.

Andererseits bietet uns die Geschichte auch aufschlußreiche Beispiele von Reformen, die *zugleich* geistig und struktureller Art waren. Um nur vier zu nennen: die sogenannte gregorianische Reform des 11. Jahrhunderts; die Reform der Bettelorden im 13. Jahrhundert; die vom Konzil von Trient ausgelöste Reform und schließlich die des Zweiten Vatikanums.

1. Wir haben hier nicht die komplexe Geschichte der Reform des 11. Jahrhunderts nachzuzeichnen. Verschiedene Aspekte davon sind heute noch umstritten. Sie hat vor dem Pontifikat Gregors VII. eingesetzt, doch dieser war ihr entscheidendster Verfechter. A. Fliche hat gezeigt – und die an seinem Werk geübten Kritiken scheinen dieses allgemeine Thema unberührt zu lassen –, daß man im 11. Jahrhundert zwei Reformprojekte unterscheiden kann:⁴ Das erste, welches er das «italienische» nennt, weil seine Vorkämpfer Atto von Vercelli und Petrus Damianus waren, verfolgte eine sittliche Reform der Mißstände, unter denen die Kirche litt: Simonie und Nikolaitismus (Übertretung der Zölibatsgesetze für die Kleriker), durch Predigt und Beispiel. Die «lotharingische Konzeption» (Wazo von Lüttich, Rather von Verona und vor allem Humbert von Moyenmoutier) war bedeutend radikaler. Ohne die moralische Seite außer acht zu lassen, ging sie zunächst den Ursachen zu Leibe. Die Wurzel all der Übel lag in der Laieninvestitur, mit deren Hilfe weltliche Machthaber über kirchliche Ämter verfügten und sie nach weltlichen Gesichtspunkten behandelten. Hildebrand machte sich, als er Gregor VII. gewor-

den war, diese Auffassung zu eigen. Die außerordentliche Wirksamkeit seiner Aktion rührt daher, daß er es verstand, ein radikales Programm zur Reform der Strukturen und des Rechtsstatus des Lebens im kirchlichen Dienst mit einer unkomplizierten, glühenden, intransigenten Mystik der Gottesherrschaft zu beseelen, deren Spiegelung und Werkzeug für ihn die päpstliche Autorität war.⁵ Gregors VII. Stärke erwächst ganz aus seiner Reformtätigkeit hing mit verschiedenen wirtschaftlichen und politischen Ausprägungen dieser Überzeugung zusammen: der Reform des Status kirchlichen Eigentums; der Unterstützung, die er einer halbpolitischen Bewegung gab, der Mailändischen Pataria, die in Opposition gegen den verheirateten Klerus stand; dem Prinzip der finanziellen Unabhängigkeit des Klerus, einem Grundsatz, der unter anderem beispielsweise einen Kanon wie den folgenden inspirierte: «ut omnis christianus procuret ad missarum sollempnia aliquid Deo offere» (vgl. Schreiber); die Aufwertung und Verbreitung der «vita apostolica» usw.⁶

2. Die Reform von Franziskus und Dominikus ist in ihrem Ursprung rein spiritueller Art: bei Franziskus in Gestalt einer Bekehrung zur Praxis des Evangeliums «sine glossa», wobei die Armut Voraussetzung einer dem Evangelium gemäßen Haltung der absoluten Abhängigkeit von dem Vater-Gott und der absoluten Brüderlichkeit den Geschöpfen Gottes gegenüber war; bei Dominikus in Gestalt der konsequenten Praktizierung einer apostolischen Caritas, die sich dem Dienst einer Lehrunterweisung der Menschen widmete und als Vorbedingung dafür eine um den Lebensunterhalt bettelnde Armut und eine Organisation brüderlicher Gemeinschaften des Gebetes und Studiums. Die beiden im Ausgangspunkt recht verschiedenen Konzeptionen, die sich jedoch später einander merklich näher kamen, hatten sehr revolutionäre Folgeerscheinungen für die Strukturen – sowohl der Gesamtgesellschaft als der kirchlichen Seelsorgsbemühungen.⁷ Sie brachen mit dem starren, territorialen Charakter von Strukturen, die aus dem Feudalsystem stammten; sie übernahmen die kommunale Solidaritätsbewegung der Bürger, die von der Unterwerfung unter kirchliche oder weltliche Herren befreit waren; sie paßten sich derart weitgehend einem Urbanisationsprozeß an, daß gewisse Historiker des Mittelalters geradezu vorgeschlagen haben, die mittelalterliche «Stadt» von der Niederlassung eines Konventes von Bettelmönchen her zu definieren;⁸ sie gaben

dem Wort eine Art dynamische Autonomie und erschlossen den Weg für neue missionarische Initiativen, die von Eroberungs- oder Kreuzzugs-ideen losgelöst waren. Und schließlich gestattete die Armut der Bettelmönche einem Johannes von Paris (1302), die Kirche von ungebührlichen hierokratischen Ansprüchen zu lösen, indem er einen Unterschied machte zwischen Christus als Gott, der Herr und Besitzer des Gesamtbereiches der Welt ist, und Christus in seiner Menschheit, der die Armut gewählt hat. Wenn Johannes von Paris die von Thomas von Aquin im Sinne einer klaren Unterscheidung der *Bereiche* des Geistlichen und Weltlichen aufgestellten Prinzipien erfolgreich weiterentwickeln konnte, dann weil das von Dominikus eingeführte Ordnungssystem den einen wie den anderen von den weltlichen Lasten der feudalen Kirche freigemacht hatte. Wir haben die Theologie, die seine Lebensweise gestattet.

3. Kommen wir nun unter Übergangung des Beispiels Trient zum Zweiten Vatikanum. Johannes XXIII. bezeichnete mehrfach das Ziel des Konzils zugleich als eine Erneuerung der pastoralen Strukturen der Kirche (der Akzent ist zu Anfang häufig auf die Überprüfung des kanonischen Rechtes verlegt worden) und eine Erneuerung, ein Wachsen des Glaubens und des christlichen Lebens.⁹ Wiederholt hat der Papst auch die unerläßlichen geistigen Bedingungen für die glückliche Durchführung eines solchen Unternehmens formuliert. Indem er die geistige Erneuerung der Christen mit der dem Konzil als Aufgabe zugewiesenen pastoralen und kanonischen Reform verband, hat Johannes XXIII. an die alte Tradition angeknüpft, für die Reform zunächst geistige Neuformung des christlichen Menschen war.

Was ist daraus geworden? Was haben wir jetzt? Das Konzil hat, so glauben wir, sein Programm in beachtlicher Weise erfüllt. Es war eine große Gnade, die Gott seiner Kirche am Vorabend einer tiefgreifenden, weltweiten und mit großer Schnelligkeit verlaufenden kulturellen Wandlung gegeben hat. Es ist recht problematisch, von nachkonziliarer Periode zu sprechen. Die damit angesprochene Zeit zeigt Aspekte der Krise und des Bruches, die das Konzil scheinbar nicht vorausgesehen und vorbereitet hat. Das rührt zum Teil daher, daß eine allzulange währende Periode der Enge und Starrheit die Initiativen erstickt hat; und nun, wo die Schleusentore sich geöffnet haben, hat der Strom sich um so ungestümer ergossen, als er von der beherrschenden Gesamtströmung dieser Zeit getragen wurde. Vielleicht rührt es auch daher,

daß die Reform des Zweiten Vatikanums den seltenen Fall einer von oben gemachten Reform darstellt, die nicht an der Basis vorbereitet war. Die Regionalsynoden folgten auf das Konzil, anstatt ihm voranzugehen, während es vor dem unvergleichlich weniger erneuernd wirkenden Ersten Vatikanum zahlreiche Regionalkonzile gegeben hatte, die selbst allerdings ebenfalls sehr wenig Neues gebracht haben. Wenn man aus der Geschichte einen Schluß ziehen kann, dann den, daß eine Reform das Engagement *aller* Kräfte der Kirche erfordert. Das ist einer der Hauptgründe, aus denen, historisch gesehen, Reform und Konzil so häufig miteinander verbunden gewesen sind.

Die heutige Situation

Die Krise ist derart, die aufgeworfenen Fragen sind so radikal, so umfassend, daß man sich die Frage stellen kann, ob ein Aggiornamento genügt und ob es nicht um etwas ganz anderes geht. Die Frage drängt sich in dem Maße auf, wie die Institutionen der Kirche von einer kulturellen Welt abhängen, die keinen Platz mehr in der neuen Kulturwelt hat, welche aus der Hegemonie der Technik, der Massenmedien, der Humanwissenschaften geboren und von einer allgemeinen Säkularisierung geprägt ist. Uns sind, von außen wie von innen her, bedeutend grundlegendere Fragen gestellt als in früheren Zeiten. Fragen, welche die anderen christlichen Gemeinschaften an uns richteten, haben bereits manche Institutionen in Frage gestellt, aber das alles ist heute überholt; die anderen christlichen Gemeinschaften, zumindest die des Westens, werden selbst ebenso in Frage gestellt wie wir. Zu den an uns gerichteten mahnenden Fragen sind die Kritiken zu rechnen, welche von Priestern formuliert werden, die aus dem Amt der katholischen Kirche ausgeschieden sind, aber dem Christentum verbunden und verpflichtet bleiben, wie zum Beispiel die eines Charles Davis.

Andere, die ihre Zugehörigkeit zum katholischen Priestertum nicht aufgegeben haben, üben radikale Kritik an den kirchlichen Institutionen, so wie sie uns geschichtlich überkommen sind, so etwa die «*prêtres solidaires*» (Solidaritätspriester), deren Standpunkt man ablehnen mag, die aber eine Anzahl sehr realer Fragen stellen – etwa hinsichtlich Form und Stil, die in unserer Kirche die Autorität angenommen hat. Leider mischen sich dabei oft politische Kriterien mit denen des Evangeliums, und nicht immer tritt man an die Realitäten der Kirche mit einem genügend verinner-

lichten und geistigen Sinn und Empfinden heran. Die Jugend, die in der Kirche zu wenig gehört wird, ist massiv allergisch gegen alles, was mit Institution zu tun hat. Sobald irgend etwas sich aufzuerlegen beansprucht, gilt es als «repressiv», «entfremdend». Hinter der Institution, die man, ohne zwischen dem völlig Relativen und dem Unverzichtbaren, Unveräußerlichen auf der anderen Seite zu unterscheiden, ablehnt, sieht man nur «Heuchelei», die keiner freien, spontanen und ehrlichen Bewegung Ausdruck gibt; oder man sieht darin Selbstrechtfertigung einer Kirche, die sich nur mit sich selbst befaßt, also für die Menschen ohne Interesse ist. Auch dabei sind die Motivierungen stark von politischen Anliegen im weitesten Sinne des Wortes beherrscht. Man wäre bereit, sich für einen Jesus Christus als «Mensch für die anderen» zu interessieren. Doch eine «Kirche», die etwas anderes ist als die Gesamtheit derer, die das Evangelium im Sinne einer Botschaft der menschlichen Befreiung und Brüderlichkeit leben, ist man nicht bereit, anzuerkennen.

Theologisch gesehen ergreift eine reformatorsche Absicht das Ideal, das für die Kirche verbindlich ist – sei es im Hinblick auf ihre Anfänge, sei es im Blick auf das, was sie zu werden berufen ist durch die Geschichte hindurch in der Richtung auf die Eschatologie. In beiderlei Hinsicht nämlich kann und muß man ihre gegenwärtigen historischen Formen kritisieren, um sie dem, wozu eine anspruchsvollere Treue ruft, «kon-former» zu machen (und sie also zu «re-formieren»). Für den ersten der beiden Aspekte gebührt das Wort vor allem den Exegeten, den Historikern und den Vertretern der Wissenssoziologie. Ihre Disziplinen sind hoch wirksame Instrumente für die Reinigung und Erneuerung, zumindest wenn man seinen Geist und Willen genügend für eine *metanoia* (*μετάνοια*) geöffnet hat, um ihre Ergebnisse aufzunehmen. Der zweite Aspekt – der des Weges in der Zeit auf die Eschatologie zu – betrifft den unermesslichen Bereich der pastoralen, missionarischen, liturgischen und wissenschaftlich-apostolischen Anpassung an die Erfordernisse der jeweiligen Zeit. Unsere Epoche der schnellen Wandlungen und kultureller Änderungen (aufgrund philosophischer Gärungsstoffe und soziologischer Bedingungen, die von denen verschieden sind, die die Kirche bisher gestaltet hat) ruft nach Revision der «traditionellen» Formen, die über den Bereich von Adaptation oder Aggiornamento hinausreicht und vielmehr Neuschöpfung sein muß.¹⁰ Es genügt nicht mehr, mit Hilfe entsprechender An-

passung Früheres festzuhalten; was not tut, ist Neuaufbau.¹¹

Ein solcher Neuaufbau kann in gültiger Weise nur dann erfolgen, wenn man von einer sehr mutigen Revision des historischen Elementes der Institutionen, Strukturen und Formen und einem sehr unverfälschten Rückgriff auf die geistig-geistlichen Quellen ausgeht. Es handelt sich darum, den gleichen Glauben, die gleiche Eucharistie, das gleiche Beten und das gleiche Dienstamt, wie die Kirche sie empfangen hat und durch die sie von ihren Ursprüngen an gebildet und gestaltet worden ist, in neuen Formen *weiterzureichen*. Das Christentum ist ja «gestiftete (instituée)» Religion, in dem Sinne, den J. Wach dieser Bezeichnung gibt, im Gegensatz zu «natürlicher» Religion. Es ist sogar ganz wesentlich Weitergabe, «Tradition». Was dabei neu erfunden werden kann, sind nur die Formen des Empfangenen. Damit die *paradosis* (*παράδοσις*), die Weitergabe, effektiv und authentisch ist, muß jedoch diese oder jene Form, in der sie bisher erfolgte, die aber heute als Hindernis für die Realität des Weitergegebenen wirkt, gegebenenfalls revidiert und erneuert werden. Aus diesem Grunde erfordert jede Reform nicht allein eine Analyse der gegenwärtigen Situation, sondern auch ein sehr ungebrochenes Zurückgehen auf die Quellen im Verständnis des unantastbaren Gehaltes der zu überliefernden christlichen Realitäten.

Nun geschieht es heute aber häufig, daß man sich entweder an soziologische, psychologische Ermittlungen bzw. eine sozio-politische Analyse hält, oder daß zwei Gedankengänge auf zwei verschiedenen Ebenen ohne Berührungspunkte miteinander entwickelt werden. Ein typisches Beispiel bildet die Diskussion um den priesterlichen Zölibat: Hier haben wir einen Gedankengang, der einzig und allein, wenn auch sehr tiefgehende mystische Betrachtungen anstellt, und einen Gedankengang der Ergebnisse einer psychologisch-soziologischen Ermittlung oder Analyse zum Ausdruck bringt, die gegebenenfalls von durchaus realem Wert sind. Von da aus ergibt sich auf der einen Seite eine total historische Betrachtungsweise und auf der anderen eine unhistorische Stellungnahme, durch die möglicherweise berechtigte, ja sogar notwendige Reformen blockiert werden im Namen von übermäßig sakralisierten Modellen oder eines Juridismus, der die überkommenen Regeln selbst verabsolutiert. Die katholischen Christen neigen, selbst im sozialen und politischen Bereich, unbestreitbar zu der Annahme, daß es vorgegebene ideale Modelle gibt, während die sozialen Formen

unter variierenden Umständen und Bedingungen geschaffen werden müssen. Erst kürzlich haben die päpstlichen Dokumente klar und deutlich eine Vorstellung dieser Art aufgegeben: Das Schreiben Pauls VI. an Kardinal Roy vom 14. Mai 1971 ist in dieser Hinsicht bezeichnend.

Wir gelangen also erneut zu dem Schluß: Weder reine und ausschließliche Spiritualität noch reine soziologische Analyse; was not tut, ist die Verbindung des Geistes und eines Bemühens um Erneuerung der Struktur.

Der Geist kann sich niemals vollständig von Strukturen freimachen. Heute neigt er mit Vorliebe dazu, sich seine spontanen, «informellen» Strukturen zu schaffen, verstanden als Strukturen, die nicht von der Autorität, von den Anordnungen der Kirche als Gruppe, von irgendeiner «Gesamtpastoral», im voraus festgelegt sind. Wir sind der Ansicht, daß das Phänomen der «Basisgruppen», das gegenwärtig von beträchtlicher Bedeutung ist, große positive Werte in sich trägt.¹² Hier erneuern sich zum guten Teil die Gewebe eines lebendigen Christentums. Hier werden möglicherweise neue Formen für die Weitergabe der christlichen Wirklichkeit ersonnen. Aber weder einen gewissen Antiinstitutionalismus, dem man darin

begegnet, noch das Ideal eines als einfaches Ferment in der Masse der Welt aufgelösten Christentums kann man als letztes Wort betrachten. So könnte ich zum Beispiel nicht ohne Vorbehalte eine programmatische Erklärung dieser Art unterstreichen: «Das Ideal wäre eine Kirche ohne eigenen Raum, ohne einen vollzeitlich tätigen Amtsträger...»¹³ Erklärungen dieser Art werden von Leuten abgegeben, die für ihre eigene Person die Erziehung im Glauben und Gebet durch eine auf soliden Grundlagen stehende Kirche genossen haben. Wie würde es in dieser Hinsicht bei einer zweiten Generation aussehen, für die dieses neue Ideal den Ausgangspunkt bildete? Was würde aus der Verkündigung des Evangeliums, wenn es keine Institution gäbe, um sie zu tragen, sie zu nähren und voranzutreiben? Eine Reform muß bewirken, daß die Institutionen dem evangelischen und messianischen Werk Jesu dienen; sie darf sie nicht in einen Nebel auflösen. Der Geist, im biblischen Sinne des Wortes, steht nicht im Gegensatz zum «Körperlichen», sondern zum «Erdverhafteten» und «Unbeweglichen». Jesus selbst vergleicht ihn dem Wind, den man nicht sieht, der aber Dinge bewegt (vgl. Jo 3,8).

¹ H. U. v. Balthasar, *Der Unbekannte jenseits des Wortes*, Interpretation der Welt (Festschrift für R. Guardini), (Würzburg 1966) 638–645.

² Siehe G. B. Ladner, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers* (Cambridge/Mass. 1959, erweiterte Neuauflage New York 1967).

³ Ein Beispiel dafür haben wir aus den Jahren 1900–1905 angesehen des «Reform-Katholizismus», A. M. Weiß, *Reformbestrebungen* (1905) = Kap. VI von *Lebens- und Gewissensfragen der Gegenwart* (Freiburg 1911), Bd. II, 57–66, 85–100, 118f., 134–145; und selbst die Broschüre von Bischof F. W. von Keppeler, *Wahre und falsche Reform* (Freiburg 1902).

⁴ A. Fliche, *La Réforme grégorienne: I. La formation des idées grégoriennes. II. Grégoire VII.* (Löwen 1924 und 1925).

⁵ Diese mystische, diese kompromißlose theonomische Sicht ist gut analysiert von A. Nitschke, *Die Wirksamkeit Gottes in der Welt Gregors VII.* = *Studi Gregoriani* 5 (Rom 1956) 115–219. Das ist eine ganz ähnliche Auffassung, wie die, welche das Werk von Anselm besetzte: vgl. Y. Congar, *L'Eglise chez saint Anselme = Spicilegium Beccense* 1 (Paris und Le Bec-Hellouin/Actes du IX^e centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec-Hellouin) 371–399.

⁶ Zu diesem Aspekt der gregorianischen Reform vgl. D. B. Zema, *Reform Legislation in the Eleventh and its Economic Import*, CHR 27 (1941) 1f.; *Economic Reorganisation of the Roman See during the Gregorian Reform* = *Studi Gregoriani* 1 (Rom 1947) 137–168; G. Schreiber, *Gemeinschaften des Mittelalters* (Münster 1948) 370–372; Ch. Dereine, *Vie commune, Règle de S. Augustin et Chanoines réguliers au XI^e siècle*: RHE 41 (1946) 365–406.

⁷ Die sehr eindringliche Darstellung von M.-D. Chenu,

Réformes de structure en Chrétienté: Economie et Humanisme (1946) 85–98, erneut abgedruckt: *La Parole de Dieu, II. L'Évangile dans le temps* (Paris 1964) 37–53. In einem Artikel der AHD 28 (1961) 35–152 haben wir nachgewiesen, daß in dem Streit zwischen Weltklerus und Betelorden sich zwei Auffassungen der Seelsorge und der Kirche gegenüberstanden: eine fixistische und territoriale und eine missionarische und universalistische.

⁸ Ergebnisse einer Forschungsgruppe unter Leitung von Professor J. Le Goff: vgl. *Annales* 23 (1968) 335–352; 25 (1970) 924f.; *Rev. Histor. Droit* (1970) 390–407.

⁹ Siehe zum Beispiel die Enzyklika *Ad Petri cathedram* vom 29.6.1959 (AAS 51 [1959] 511), deren Text in dem *Motu proprio Supremo Dei nutu* vom 5.6.60 wieder aufgegriffen ist. Auf den gleichen Tag fällt die Pfingstansprache im Petersdom. Am 13.11.1960 am Fest des hl. Johannes Chrysostomus sagte Johannes XXIII. im Verlaufe einer von ihm gefeierten Liturgie: «Das Konzil muß der Kirche Christi den Glanz der schlichten und reinen Linien ihrer Ursprünge wiedergeben.» Am anderen Tag erklärte er vor den Vorbereitungskommissionen, die er aus Anlaß der Aufnahme ihrer Arbeit zusammengerufen hatte: «Wir erwarten wahrhaft große Dinge von diesem Konzil. Es wird eine Erneuerung der Kräfte des Glaubens, der Lehre und der kirchlichen Ordnung, des religiösen und geistlichen Lebens bringen; gleichzeitig wird es dazu beitragen, die Prinzipien der christlichen Ordnung neu zu festigen...»

¹⁰ «Man kann sich fragen, ob die Zeit der Reformen nicht ihrem Ende zugeht und ob nicht, mag man wollen oder nicht, die Zeit der Neu-Schöpfungen beginnen wird», René Pascal: *Esprit* (Januar 1968) 112.

¹¹ In seinem vielbeachteten Artikel *La passion de l'Eglise: Etudes* (Oktober 1970) 417–430, 427 schreibt M. Légaud: «Ohne jeden Zweifel wird diese Neuorganisation ein

echter Neuaufbau sein, denn sie wird erst dann stattfinden, wenn die Ruinen sich anhäufen...» Siehe auch von demselben Autor, Introduction à l'intelligence du passé et de l'avenir du christianisme (Paris 1970).

¹² Vgl. Unsere Ausführung beim Straßburger Colloquium über dieses Thema im Mai 1971: Actes publiés par le CERDIC (Straßburg 1971), deutsch von Kh. Bergner, Spontangruppen (Aschaffenburg, erscheint in Kürze).

¹³ B. Besret, Clefs pour une Eglise nouvelle (Paris 1971) 214.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

Karl-Heinz Ohlig Theologische Ziele der Kirchenreform

Die viel beschworene Reform der Kirche wird oft einseitig betrachtet unter dem Aspekt einer Anpassung kirchlicher Strukturen, Verkündigung, Sprache und Lehre an die modernen gesellschaftlichen Formen. Unter dem Stichwort eines «aggiornamento» (Papst Johannes XXIII.) wird eine Reform antiquierter, oft jahrhundertlang unverändert geliebener kirchlicher Strukturen gefordert. Den Gegnern von Reformen fällt es somit leicht, diese Bestrebungen als eine Art Modernismus, als modisches Reformgerede oder als rückgratlose Anpassungssucht zu disqualifizieren.

«Reform der Kirche» wäre aber zu kurzschlüssig verstanden, würde sie lediglich eine Überbrückung oder wenigstens Verkleinerung des epochalen Abstandes von kirchlicher und säkularer Gesellschaft anstreben. Vor allem anderen muß es ihr gehen um eine *theologische* und *spirituelle* Erneuerung der Kirche. Das Ungenügen an der Kirche, das zu Reformen zwingt, hat auch und vor allem theologische Gründe: die Diskrepanz zwischen dem, was Kirche von ihrem Anfang, Jesus von Nazareth her sein sollte und dem, was aus ihr im Lauf der Jahrhunderte geworden ist. Christen leiden an ihrer Kirche und fordern Reformen nicht nur, weil sie vom Zeitgeist verführt werden, sondern gerade weil sie Christen sind, das heißt von Jesus und seiner Sache ergriffen und betroffen sind. Was Jesus wollte, können sie oft in der kirchlichen Praxis nicht wiedererkennen.

geboren 1904 in Sedan, Dominikaner, 1930 zum Priester geweiht. Er veröffentlichte 1969: L'Écclésiologie du haut moyen âge, wie auch die Neuausgabe seines 1950 erschienenen Werkes: Vraie et fausse réforme dans l'Eglise. Er redigierte für das Handbuch der Dogmengeschichte den Teil Ekklesiologie seit Augustin. Er veröffentlichte ferner in der Reihe «Unam Sanctam», die er gegründet hatte und die er leitet, ausführliche Kommentare zu Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Er ist Mitglied der internationalen Theologenkommission.

Diese Differenz zwischen dem, was Kirche sein sollte (oder, wie man früher sagte, der *ecclesia spiritualis*) und der faktischen kirchlichen Realität (der *ecclesia visibilis*) ist nicht neu und prinzipiell nicht vermeidbar. Das Wissen um die immer neue Verfremdung des Evangeliums in der geschichtlichen Wirklichkeit gehört zu diesem Evangelium (das ausgeht von der bleibenden Sündigkeit der Menschen und so auch der Jüngergemeinden); die Forderung nach strenger Reinheit der Lehre (Orthodoxie) oder des Tuns (Orthopraxie) verrät, von welcher Seite aus («konservativ» oder «progressiv») sie auch erhoben wird, einen fanatischen Purismus und führt selber wieder zu Inhumanität und Unchristlichkeit; nur wenn sie weiß um die Gebrochenheit allen Bemühens und um die Kirche als ein *mixtum compositum* von Heiligkeit und Sünde, kann sie Triebfeder immer neuer Bemühung um das Evangelium sein. Die Entwicklung innerhalb einer Kirche kann sich jedoch soweit von ihrem Ursprung entfernen, daß die Forderung nach Reform nicht mehr mit dem Hinweis auf die «Kirche der Sünder» negligiert oder verharmlost werden kann. Dieser Punkt scheint vielen in der katholischen Kirche erreicht zu sein.

Wichtigste Voraussetzung, heute auch – leider – zentrales *Ziel* einer Reform muß sein eine Überwindung monophysitischen Denkens in bezug auf die Kirche. Wie der christologische Monophysitismus einer gewaltigen Sehnsucht nach Vergöttlichung des Menschen entsprungen ist, gerade so aber auf unchristliche Weise die unaufhebbare Armuts- oder Kreuzessituation Jesu wie der Christen und die bleibende Hoffnungsstruktur des christlichen Glaubens verkannt hat, so leugnet ein damit verwandter ekklesiologischer Monophysitismus aus scheinbar frommen Motiven die Armuts-gestalt der Kirche; er wehrt sich dagegen, den Glauben an Gott und seine Erlösung in Jesus Christus als eine *Hoffnung* zu begreifen, die also nicht